

Universidade de Brasília – UnB

Instituto de Ciências Humanas

Departamento de Filosofia

## **LIBERDADE COMO RESISTÊNCIA:**

**No caminho da articulação pública do sofrimento individual**

**Thiago Ferrare Pinto**

Monografia apresentada perante o Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de bacharel em Filosofia.

Orientador: Profº Dr. Erick Calheiros de Lima

Brasília – DF

2015

# **LIBERDADE COMO RESISTÊNCIA:**

## **No caminho da articulação pública do sofrimento individual**

**Thiago Ferrare Pinto**

Monografia apresentada perante o Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof<sup>o</sup> Dr. Erick Calheiros de Lima

Banca avaliadora:

---

Prof<sup>o</sup> Dr. Erick Calheiros de Lima (orientador)

---

Prof<sup>a</sup> Dr. Priscila Rossinetti Rufinoni

Brasília – DF

2015

Para a minha avó paterna,  
Floreny Tosta Leal Pinto.

O seu suor abriu nossos caminhos e a história que eu  
vivo hoje é ainda a sua história.

## AGRADECIMENTOS

Serei breve na tentativa de falar sobre aquilo que resiste à arrogância da linguagem falada: amor e gratidão.

Vicente foi o parceiro de fé e a maior inspiração. Comecei a estudar filosofia logo que eu e Jéssica soubemos de sua chegada. Hoje me formo ao mesmo tempo em que ele aprende a falar; e é como se a gente estivesse aprendendo juntos a falar: ele do mundo e eu de filosofia. Adoro meus cabelos brancos porque é obra dele; minhas olheiras, amo demais. Tudo que tem a ver com o Vicente é sensível e delicado, tem uma temporalidade diferente. Que não haja um dia em que você não se dê conta da sua importância.

Eliane e Alberto, a melhor mãe e o melhor pai que alguém poderia ter. Até aqui, não houve obstáculo que me assustasse: eu conheço a história de vocês e levo ela comigo. Foi com vocês que aprendi que nada é pra já; e aprendi também que é a dureza do caminho que dá o sentido de tudo que a gente faz. Eu, Nathália e Carol tivemos o privilégio de viver num lar repleto de amor e de companheirismo. Que toda discussão se resolva num abraço e que nenhuma desavença se prolongue até a hora de dormir: foi assim que a gente cresceu e é assim que quero ser. Não conheço amor maior do que o que sinto por vocês!

Jéssica foi parceira de longa data – desde quando a gente nasceu, filhos que somos de uma mesma ninhada. Me ensinou um sem fim de coisas: que tecido não é pano e que pra ser amigo de ex-namorada tem que ter disposição. Foi ela quem tornou possível meus estudos em filosofia, quando deixou o Rio e foi morar em Brasília. Nunca poderei agradecer à altura. Registro aqui minha gratidão: te admiro muito e jamais medirei esforços pra te ajudar no que quer que seja. Amor de primo nunca acaba, certo?

Difícil dizer o quanto o professor Erick Lima foi importante até aqui. Passava por um momento complexo quando o conheci: dúvidas sobre continuar estudando filosofia ou seguir na linha profissional da minha primeira graduação. Foi ele quem me fez superar as dúvidas e decidir por seguir na filosofia. É meu grande exemplo de comprometimento com a atividade docente e com o trato acurado dos problemas filosóficos. Espero que nossa amizade perdure e que nossos laços teóricos se estreitem durante o mestrado e além.

Sem amigos e amigas nada teria acontecido. Thomaz Basbaum, Iving Leite, Dieniffer Cardozo, Guilherme Crespo, Marcos Vinícius, Mariana Lombardi, Ana Gabriella, João Roorda, Mariana Muniz, Felipe Teves, Luciana Tasse, Artur Lucman, Tahiza, John Razen, Renato Menezes, Marcos Segundo, João Gabriel, Rafael de Deus, Maria Inez, Marcos Leonn, Eduardo Moura, André Azedo, Bethânia Assy, Murilo Souza, Gabriel Coutinho, Taynara Candida: meus mais sinceros agradecimentos. Thiago de Lima e Murilo Santos merecem lembrança especial: sem eles o Rio seria ainda mais distante da UnB e meu curso de Filosofia estaria arruinado. Agradeço com todo carinho.

Ana Paula Duque chegou na melhor das horas. Trouxe muitas surpresas boas e fez da reta final dessa caminhada algo mais leve e prazeroso. Quero continuar dividindo e aprendendo. Você é maravilhosa e me sinto privilegiado por poder sentir isso mais de perto.

## **RESUMO**

O caráter abstrato da concepção moderna de liberdade anuncia-se enquanto perda de contato do sujeito com o mundo social. Isolado de contextos intersubjetivos, o sujeito moderno vê sua liberdade converte-se em agir adaptativo, em pura estratégia diante do movimento inexorável da realidade social. A assunção da perspectiva segundo a qual o quadro normativo que estrutura a vida compartilhada é produto da ação social torna evidente o traço puramente formal da concepção moderna de liberdade e faz possível a visualização da relação interna entre história e sofrimento. A impossibilidade de fundar a crítica social no sofrimento abstrato da classe proletária gera a necessidade de tomar o sofrimento individual como ponto de partida da reflexão filosófica. A partir daí, ganha sentido a tematização dos caminhos pelos quais o sofrimento individual adquire horizontalidade e, portanto, alcance compartilhável. Aqui se vê a gênese da resistência enquanto articulação pública de demandas individuais que se provam típicas de certa posição social.

**PALAVRAS-CHAVE:** Liberdade; Sofrimento; Resistência.

## **ABSTRACT**

The abstract character of the modern conception of freedom shows itself as the subject's loss of contact with the social world. Isolated from intersubjective contexts, the subject of modernity see their freedom turns into adaptive action, pure strategy before the inexorable movement of social reality. The perspective that takes the normative structure of social life as the result of social action makes clear the purely formal features of modern freedom and also open the possibility for us to see the internal relation between history and suffering. The impossibility of grounding the social criticism in the abstract suffering of working class bring to light the necessity to take the individual suffering as the start point of philosophical reflection. Based on this, it turns relevant to talk about the ways by which the individual suffering acquires horizontality and thus became shareable. Here we see the genesis of the resistance as a public articulation of individual demands that proves itself to be typical of a certain social position.

**KEY-WORDS:** Freedom; Suffering; Resistance.

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	1
2. MODERNIDADE POLÍTICA E LIBERDADE: ACESSANDO PRESSUPOSTOS .....	1
3. O DIAGNÓSTICO DE HEGEL: INEVITABILIDADE DO MUNDO E LIBERDADE COMO ILUSÃO .....	9
4. CRÍTICA COMO PROCESSO IMANENTE: <i>ERFAHRUNG</i> , NEGAÇÃO DETERMINADA E MATERIALISMO.....	17
5. SOBRE O POTENCIAL COGNITIVO DO SOFRIMENTO: DO DESRESPEITO À LIBERTAÇÃO .....	23
6. MANEJANDO DISTÂNCIAS: TEORIA DA JUSTIÇA COMO <i>TEORIA SOCIAL DE TEOR NORMATIVO</i> .....	29
7. CONCLUSÃO.....	32
8. REFERÊNCIAS .....	35



## 1. INTRODUÇÃO

A segunda metade do século XX viu surgir demandas sociais de cunho identitário. À questão da redistribuição de bens se soma um padrão de exigências que diz respeito às condições de formação saudável da individualidade. Interessa saber como uma teoria crítica que se constrói nos marcos do marxismo ocidental lida com os desafios que nosso tempo traz à luz, uma vez que pensar a emancipação enquanto articulação imanente entre redistribuição e reconhecimento envolve a reconstrução dos expedientes conceituais de acesso crítico à realidade. É nesse contexto de discussão que se localiza o presente trabalho.

Premissas abstratas de filosofia da história estiveram à base da crítica social de viés hegeliano-marxista. O atrito entre forma e matéria – atrito que produz as estruturas da vida compartilhada – se apaga em nome da atribuição de um interesse emancipatório a certa posição social: o privilégio epistemológico concedido ao proletariado faz abstração da mediação da crítica pelo sujeito concreto e individual. Diante de tal quadro, o passo fundamental a ser dado no projeto de reconstrução da teoria crítica consiste no abandono da pretensão de atribuir de forma objetiva e dogmática o interesse emancipatório a uma classe social. O passo seguinte envolverá a centralização da experiência do sofrimento subjetivo.

O sofrimento possui potencial cognitivo. É o mesmo que dizer: o sofrimento traz consigo o sentido daquilo que – enquanto falta, ausência – é a sua causa. O terreno da história abre-se àqueles que a viveram enquanto privação. Surge a partir daí uma relação interna entre diagnóstico e terapia, entre o desrespeito que causa o sofrimento e a resistência que o supera. Fundamental aqui é perceber que a superação do privilégio cognitivo da classe social enuncia uma demanda teórica de considerável envergadura: como pensar o trajeto por meio do qual o sofrimento subjetivo ganha horizontalidade e torna possível a formação intersubjetiva de semânticas compartilháveis?

Ao que parece, essa temática tem certa importância para a teoria social contemporânea. E aqui nos interessa compreender como a teoria crítica de origem frankfurtiana – em especial Axel Honneth e Jürgen Habermas – lida com a questão. Fazer sentido da passagem da experiência subjetiva do sofrimento para a gramática objetiva de pretensões de validade universalizáveis: aí se encontra o interesse de nossa investigação. À luz de tal objetivo, investigaremos primeiramente o sentido e os pressupostos da concepção de liberdade que prevalece na emergência da modernidade política (2). A crítica de Hegel à absolutização de um padrão deficiente de emancipação abrirá a perspectiva daquilo que aqui

se chamará de teoria crítica (3). A historicidade e o movimento dos padrões de interação social serão investigados a partir de três conceitos centrais para a tradição hegeliana: experiência (*Erfahrung*), negação determinada e materialismo (4). O potencial cognitivo do sofrimento será tomado como o motor da formação de grupos estruturados em torno de interpretações compartilhadas sobre o desrespeito a pretensões de individualização saudável (5). Por fim, buscaremos localizar a concepção teórica que resulta de nosso caminho argumentativo no espaço dos debates contemporâneos em torno da teoria da justiça (6).

## 2. MODERNIDADE POLÍTICA E LIBERDADE: ACESSANDO PRESSUPOSTOS

A filosofia social moderna se constrói por oposição a certos ideais da teoria política clássica. Naquilo que mais de perto nos interessa, pode-se dizer que tal oposição toma por objeto duas ideias formuladas por Aristóteles: em primeiro lugar, trata-se da tese do *zoon politikon*, o ser político cuja autossuficiência somente se alcança na comunidade; em segundo, da ideia correlata segundo a qual a *pólis* tem precedência em relação ao indivíduo isolado. Veja-se brevemente o sentido de tais ideias e o modo como a modernidade construiu-se por oposição a elas.

Segundo Aristóteles<sup>1</sup>, o homem é um ser político por natureza. A locução *por natureza* guarda aqui um sentido extremamente particular: “o que cada coisa é quando o seu crescimento se completa nós chamamos de natureza de cada coisa”<sup>2</sup>. Posto isso – e haja vista o fato de que “o objetivo para o qual cada coisa foi criada é o que há de melhor para ela, e a autossuficiência é uma finalidade e o que há de melhor”<sup>3</sup> –, tem-se que o *telos* definidor do ser humano está relacionado à aquisição de autossuficiência na *pólis*.

A embasar tal compreensão do caráter natural da comunidade política, encontra-se em Aristóteles uma concepção particular de *movimento*: na contramão do modelo preconizado pela ciência moderna – modelo segundo o qual qualquer movimento se faz explicável a partir de suas causas externas –, o autor localiza a fonte do movimento em um princípio interno à própria coisa. Daí se segue, fundamentalmente, que o caminho da realização da potência tende à estabilidade; em outras palavras, a autossuficiência, enquanto atualização da potência, representa um momento de ausência de movimento. Nesse sentido, o sujeito isolado não se encontra plenamente constituído enquanto está fora da comunidade política: o *impulso à autossuficiência* o leva à interação social.

<sup>1</sup> *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1985, p. 15.

<sup>2</sup> *Idem*.

<sup>3</sup> *Idem*.

Ao impulso na direção da autossuficiência a teoria social moderna opõe o impulso à autoconservação, de modo que não mais se pode supor a existência de atos voluntários que não estejam voltados ao benefício exclusivo daquele que o pratica<sup>4</sup>. Da universalização desse ideal egoísta de autoconservação se pode extrair o pressuposto liberal que inverte o primeiro dos postulados aristotélicos: a ideia de que, muitos antes de adentrar a comunidade política, o sujeito já se encontra plenamente constituído em suas capacidades prático-cognitivas.

Corolário dessa inversão de premissas é também o abandono da segunda das teses de Aristóteles referidas acima, aquela que se refere à anterioridade da *pólis*. Segundo o autor, “a cidade tem precedência por natureza sobre o indivíduo”<sup>5</sup>, o que quer dizer que as concepções particulares de bem não podem se sobrepor à estrutura normativa da vida comunitária. A força teórica desse modelo se torna evidente quando se tem em vista a relação que Aristóteles estabelece entre política e economia. Buscando a resposta à questão sobre “se a arte de enriquecer é a mesma que a economia doméstica, ou parte dela, ou subordinada a ela”<sup>6</sup>, o autor promove a distinção entre a arte de aquisição e a arte de enriquecer. À primeira vincula-se aquilo que é, por natureza, uma parte da economia doméstica: a obtenção das coisas necessárias à vida e úteis à comunidade. Fundamental é perceber o que constitui, no dizer de Aristóteles, a verdadeira nota distintiva de tal arte de aquisição: seu caráter limitado, finito<sup>7</sup>.

Algo de diverso se dá, porém, no âmbito da arte de enriquecer; mais especificamente, no âmbito da *arte de comerciar*. Aqui se abre a perspectiva da acumulação sem limites, de onde de seguiria a autonomização da reprodução econômica da vida social. Aristóteles assim qualifica tal âmbito de atividade:

[...] a arte de enriquecer e a riqueza naturais são diferentes; a arte natural de enriquecer pertence à economia doméstica, enquanto a outra pertence ao comércio, gerando a riqueza não de qualquer maneira, mas pelo sistema de permuta de produtos. Esta arte de enriquecer parece relacionada com o dinheiro, pois o dinheiro é o primeiro elemento e o limite do comércio. A riqueza derivada desta arte de enriquecer é ilimitada<sup>8</sup>.

A compreensão do trecho exige o recurso à já referida ideia de movimento. De fato, Aristóteles parece limitar o espaço da economia a partir da unidade que constitui a comunidade política: sendo a casa um âmbito fundamental da *pólis*, tem-se que a atividade econômica tendente à acumulação infinita – tendente, portanto, a transgressão dos limites da

<sup>4</sup> MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Lívio Xavier. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 70. Aqui se vê a primeira formulação inequívoca de tal ideia.

<sup>5</sup> ARISTÓTELES. *Política*, p. 15.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 24-5.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 26.

economia doméstica – possui o potencial patológico de dissolução dos vínculos éticos compartilhados. Tal quer dizer, em outras palavras, que a economia *natural* é aquela que se enquadra nos limites da exigência de autossuficiência da comunidade. Prover necessidades e ser útil à manutenção da *pólis*: eis a *finalidade* genuína – e, portanto, política – da economia.

Corolário da superação da tese do animal político é também a releitura da ideia de anterioridade da comunidade. Ocorre que, se os processos de constituição e autorrealização individuais tomam forma a despeito da inserção comunitária do sujeito – algo que modernidade nos faz pensar a partir de sua oposição à tese do animal político –, não há mais sentido em se falar de anterioridade da *pólis*. Assim se vê nascer a ideia que constitui o âmago dos projetos liberais mais desenvolvidos: o atomismo ou, na formulação mais difundida, o *individualismo metodológico*. A plenitude do sujeito isolado do mundo passa a ser a fonte de toda normatividade social, não mais se concebendo um poder legítimo que não esteja justificado no foro íntimo de cada um dos indivíduos.

Até aqui, porém, a exposição transcorreu como se a emergência do paradigma liberal tivesse se dado abruptamente; tal não é verdade. Transformações sociopolíticas de grande envergadura constituem o substrato material dessas novas orientações, o que se torna evidente quando se tem em vista o fato de que as primeiras formulações na direção da teoria política liberal surgem como tentativas de resposta a questões historicamente dadas<sup>9</sup>. Não nos interessa nesse ponto, porém, fazer sentido das condicionantes históricas do advento de tal vertente filosófico-política; longe disso – e nos limites exíguos do objeto do presente trabalho –, a apreensão do modelo liberal de liberdade requer precipuamente a reconstrução das linhas gerais das formulações teóricas em que as ideias da autopreservação e do individualismo de método ganham forma enquanto orientações diretivas na construção das bases fundamentais de um poder político legítimo.

A fim de levar a efeito tal reconstrução, cumpre refazer brevemente o caminho pelo qual, de Maquiavel a Locke, ganham força os pressupostos da compreensão liberal de liberdade política. Tratando da questão sobre *se é melhor ser temido ou amado*, Maquiavel assim compreende a fonte do ódio do povo em relação ao príncipe:

---

<sup>9</sup> De fato, é tão somente à luz da situação instável em que se encontrava a Península Ibérica no início do século XVI que se pode compreender o sentido das diretrizes que Maquiavel dirige ao *príncipe novo*. De forma análoga, o expediente contratual a que Hobbes recorre não se faz compreensível se desprezarmos o momento histórico-político da Inglaterra do século XVII: o estado de natureza hobbesiano pretende ser o produto da abstração de qualquer poder político estável, uma situação que lhe parecia possível – até mesmo iminente, pode-se dizer – em função da guerra civil que dividia o povo inglês. Sobre tais inflexões, ver: GIORDANI, Mário Curtis. *História dos Séculos XVI e XVII na Europa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

Deve, portanto, o príncipe fazer-se temer de maneira que, se não se fizer amado, pelo menos evite o ódio, pois é fácil ser ao mesmo tempo temido e não odiado, o que sucederá uma vez que se abstenha de se apoderar dos bens e das mulheres dos seus cidadãos e dos seus súditos, e, mesmo sendo obrigado a derramar o sangue de alguém, poderá fazê-lo quando houver justificativa conveniente e causa manifesta<sup>10</sup>.

Interessa aqui compreender o sentido da ideia de *justificativa conveniente* para o exercício do poder político. Fundamentalmente, assim se apresenta a questão: toda manifestação do poder político deve justificar-se à luz das exigências de manutenção e incremento de poder, de onde resulta que qualquer concessão que se faça aos súditos – à liberdade dos súditos - deve permitir-se interpretar como estratégia para a perpetuação de tal poder. O que daí se segue é que não há margem alguma para o exercício da vontade livre, uma vez que as eventuais prerrogativas individuais somente são exigíveis quando podem ser somadas ao cálculo direcionado à estabilidade do príncipe.

Nessa medida - e embora tenha antecipado o padrão de atuação política que veio a se hegemonizar no solo moderno -, Maquiavel ainda não alcança a plenitude dos pressupostos da liberdade civil. De fato, é Hobbes quem, avançando a hipótese contratualista, põe na mesa a essência da filosofia liberal: haja vista que todos os atos individuais estão voltados ao benefício de quem os pratica – é dizer, à autopreservação -, é pelo pacto de cada um com cada um dos indivíduos que se forma o poder político legítimo<sup>11</sup>. A superação do estado de natureza, portanto, é a passagem do caos à ordem legítima, ou seja, à ordem cujos mandamentos encontram-se autorizados perante os participantes da comunidade política. Ocorre, porém, que o Leviatã ainda tem algo do príncipe maquiaveliano: no dizer de Hobbes, a *pessoa* constituída no poder pela multidão está autorizada a usar a força e os recursos de todos “da maneira que considerar conveniente”<sup>12</sup>, ainda que essa conveniência seja sempre voltada estrategicamente à paz e à defesa comum.

John Locke vê na solução hobbesiana uma espécie de contradição interna. Se a saída do estado de natureza resulta da limitação do direito dos membros da comunidade, como conceber um estado civil em que o poder do governante seja ainda ilimitado?<sup>13</sup> Tal significaria, ao contrário, a perpetuação do estado originário em um novo nível, agora com o desequilíbrio - em favor do Leviatã - quanto à possibilidade de uso da força. Seria essa a

<sup>10</sup> MAQUIAVEL. *O Príncipe*, p. 70.

<sup>11</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico ou Civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 144.

<sup>12</sup> *Idem*.

<sup>13</sup> LOCKE, John. *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil e Outros Escritos: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 93-4.

razão, ainda na linha argumentativa de Locke, pela qual a afirmação de Hobbes no sentido de que “todo súdito tem liberdade em todas aquelas coisas cujo direito não pode ser transferido por um pacto”<sup>14</sup> permaneceria desprovida de qualquer consequência relevante, já que no trato cotidiano da ação política o soberano agiria em conformidade com as diretrizes voltadas à garantia da ordem social.

A partir desses pressupostos, portanto, Locke dá conteúdo ao contrato constitutivo do estado civil, conteúdo que deriva do direito natural que rege o estado de natureza:

O “estado de natureza” é regido por um direito natural que se impõe a todos, e com respeito à razão, que é este direito, toda a humanidade aprende que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve lesar o outro em sua vida, sua saúde, sua liberdade ou seus bens<sup>15</sup>.

Se é assim, a atividade do poder político somente é *justa* à medida que se baseia em tais preceitos do direito natural<sup>16</sup>, de onde se retira a completude dos pressupostos do modelo liberal de vontade livre. Ligada intrinsecamente à autopreservação, a ação individual “deve estar livre de qualquer poder superior na terra, [...] desconhecendo outra regra além da lei da natureza”<sup>17</sup>. Com isso se quer dizer que o ser humano, “incapaz de dispor de sua própria vida, não poderia, por convenção ou por seu próprio consentimento, [...] reconhecer em quem quer que seja um poder arbitrário absoluto para dispor de sua vida quando lhe aprouver”<sup>18</sup>. Resta formulada, portanto, a concepção liberal de liberdade: diante de uma medida oficial que viole as prerrogativas que lhe são outorgadas pelo direito natural, o indivíduo pode e deve – já que esse é um imperativo proveniente de seu impulso à autoconservação – desobedecer; em outras palavras, deve ele estar sempre disposto a proteger sua liberdade em face das tendências expansivas da comunidade política organizada.

O avanço na direção da reconstrução argumentativa de uma concepção alternativa de liberdade civil pressupõe o aprofundamento na análise crítica de um dos pilares do liberalismo político. Já tendo sido aqui referido, tal pressuposto aparece em sua plenitude na resposta à seguinte questão: o que define o sujeito que, no âmago do projeto liberal, celebra contratos constitutivos do poder legítimo, figura na posição original e participa do leilão voltado à distribuição justa dos bens sociais? Define-o a *fragmentação*<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> HOBBS. *Leviatã*, p. 175.

<sup>15</sup> LOCKE. *Segundo Tratado*, p. 84.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>18</sup> *Idem*.

<sup>19</sup> LUKÁCS, Georg. A reificação e a consciência do proletariado, p. 203. In: *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins fontes, 2012, p. 193-412.

Às voltas com sua cega busca pela autopreservação, o sujeito prático só reconhece no mundo aquilo que é produto de sua vontade carente de conteúdo socialmente compartilhado. A instância de validade, portanto, se absolutiza enquanto moralidade subjetivizada: os critérios da crítica legitimadora são supostamente acessíveis a todo e qualquer indivíduo que se proponha a agir racionalmente<sup>20</sup>, de onde se segue que a interação social não *constitui* padrões normativos objetivos, senão que *reproduz* aqueles padrões que foram alcançados pela razão autocrática do sujeito. Ao objeto carente de sentido, portanto, corresponde o sujeito doador de sentido<sup>21</sup>.

Sob o ponto de vista histórico, tal concepção de sujeito deita suas raízes a partir de um entrelaçamento com o desenvolvimento da ordem capitalista. De fato, o século XIX viu surgir um novo padrão de exercício da liberdade, que é justamente aquele que se desenrola na forma de “atos isolados e racionais de troca entre proprietários isolados de mercadorias”<sup>22</sup>. Aqui se vê a efetivação histórica do ideário burguês da *propriedade privada* como esfera negativa intangível; mais do que isso, como esfera negativa à qual corresponde o sentido da realização individual na forma de negação absoluta de determinações sociais. Naquilo que mais de perto nos interessa, foi Lukács quem *diagnosticou* a tendência patológica desse modelo liberal de exercício da liberdade:

De um lado, os homens quebram, dissolvem e abandonam constantemente os elos “naturais”, irracionais e “efetivos”, mas, por outro e ao mesmo tempo, erguem em torno de si, nessa realidade criada por eles mesmos, “produzida por eles mesmos”, uma espécie de segunda natureza, cujo desdobramento se lhes opõe com a mesma regularidade impiedosa que o faziam outrora os poderes naturais irracionais (mais precisamente: as relações sociais que lhes apareciam sob essa forma)<sup>23</sup>.

A referência à ideia de *segunda natureza* só pode ser compreendida aqui à luz do status subalterno com que a filosofia moderna marcou a natureza: um puro dado cujos aspectos qualitativos são irrelevantes. Nesse sentido, o referido trecho guia-nos à percepção daquilo em que se converteu a versão liberal do ideal moderno de *autodeterminação*. Calcular com a maior antecendência possível a direção da reprodução imediata do mundo social e “adotar uma posição em que esses efeitos ofereçam as melhores oportunidades para seus fins”<sup>24</sup>: eis o seu sentido preciso no âmbito da sociedade capitalista.

<sup>20</sup> HOBBS. *Leviatã*, p. 131. LOCKE. *Segundo Tratado*, p. 88.

<sup>21</sup> HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 25.

<sup>22</sup> LUKÁCS. *A reificação e a consciência do proletariado*, p. 209.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 271-72.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 274.

Quer isso dizer, em resumo, que o grandioso projeto de emancipação pelo esclarecimento – o projeto de superar a *menoridade*<sup>25</sup> a partir da crença no sujeito e em sua capacidade de *orientar-se autonomamente no pensamento*<sup>26</sup> - acabou por converter a capacidade cognitiva do indivíduo em uma espécie de máquina de fazer cálculos; máquina essa que toma por objeto tanto as diretrizes do mundo social quanto os impulsos do sujeito fragmentado. Nesse último sentido, o intelecto dominador orienta o agir racional a se fazer valer diante daquilo que é *intuição*. Assim é que os talentos do sujeito – mas também os seus defeitos -, à medida que são apropriados pelas leis formais da produção mercantil, tornam-se *coisas* que assumem, tais quais as mercadorias comuns, valores positivos ou negativos de acordo com os critérios de reprodução simbólica e material que dão conteúdo à segunda natureza na ordem capitalista. Nesses termos, o sujeito passa a estranhar-se de si mesmo, sofrendo a angústia de ver partes de sua personalidade sendo apropriadas por leis abstratas sobre as quais não tem controle; dito de outro modo, o sujeito fragmentado passa a contemplar-se a si mesmo: “a personalidade torna-se o espectador impotente de tudo o que ocorre com sua própria existência, parcela isolada e integrada a um sistema estranho”<sup>27</sup>.

Mais caras ao nosso intento, porém, são as consequências do direcionamento do cálculo ao mundo social. Aqui se torna evidente o limitado alcance crítico do modelo liberal de liberdade. De modo geral, se a *práxis* permanece vinculada às exigências de proteção da liberdade individual, tem-se que sua efetivação se dá na forma do reforço dos limites formais do poder político. Resta oculto, porém, o corolário mais importante de tal modelo: embora por meio dela se busque avançar no caminho da justiça liberal, o exercício da liberdade, à medida que está vinculado a pressupostos atomistas, se converte em um modo de reprodução acrítico da segunda natureza que caracteriza as sociedades capitalistas. A partir daí se compreende, portanto, que é o caráter irracional do mundo que justifica o fato de que o principal desafio de tal corrente teórica consista na explicação da natureza e alcance do meio pelo qual se dá a passagem de um estado desorganizado – ou potencialmente desorganizado, como em Locke (2006, p. 84) - de coexistência social para um estado civil com poder político formalmente estruturado.

<sup>25</sup> KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é esclarecimento? In: *Textos Seletos*. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985, p. 100-17.

<sup>26</sup> KANT, Immanuel. O que significa orientar-se no pensamento? In: *Textos Seletos*. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 70-99.

<sup>27</sup> LUKÁCS. *A reificação e a consciência do proletariado*, p. 205.



### 3. O DIAGNÓSTICO DE HEGEL: INEVITABILIDADE DO MUNDO E LIBERDADE COMO ILUSÃO

O projeto crítico de Kant representa o ápice do ideal moderno de liberdade. De fato, foi ele quem deu forma acabada àquilo que desde Maquiavel se desenvolvia como a forma padrão de exercício da vontade livre. Com o intuito de alcançar o sentido da crítica hegeliana à liberdade formal, reconstruiremos as linhas fundamentais da filosofia de Kant, articulando dimensões teóricas e práticas de seu esforço conceitual.

Sob o ponto de vista teórico, pode-se dizer que o projeto kantiano tem o fim precípuo de *explicitar* as condições de possibilidade de juízos sintéticos a priori. Um passo fundamental neste sentido, segundo o autor, consiste no reconhecimento da impossibilidade de acesso imediato à realidade, de onde se segue que o conhecimento a respeito da natureza pressupõe a abdicação da pretensão de conhecer a essência das coisas, as *coisas em si* enquanto existentes independentemente de nós. Tentemos fazer sentido desse trajeto argumentativo e de uma tese que lhe é correlata: a comensurabilidade entre idealismo crítico e realismo empírico.

“Existem juízos sintéticos *a posteriori* cuja origem é empírica; mas existem também aqueles que são certos *a priori* e originam-se do entendimento puro e da razão pura”<sup>28</sup>. Kant interessa-se pela compreensão das condições de possibilidade da matemática pura devido ao fato de que a entende como sede do segundo modelo de juízos sobre a realidade: “as proposições matemáticas são a qualquer tempo juízos *a priori* e não empíricos, por carregarem necessidade, coisa que não pode ser tirada da experiência”<sup>29</sup>. Daí se segue, portanto, que a tematização dos pressupostos dos juízos matemáticos logo ganha um contorno mais amplo, passando a tratar das operações envolvidas de modo geral nos juízos de ampliação do conhecimento empírico.

O ponto de partida fundamental da abordagem kantiana diz respeito à objeção dirigida pelo autor às bases do empirismo de Hume. Assim é que Kant relaciona a impossibilidade de fundamentação da objetividade dos juízos a priori sobre a realidade com a insistência de Hume no contato não-mediado entre o sujeito e o em si das coisas. De fato, o projeto humeano se sustenta no postulado de “uma espécie de harmonia preestabelecida entre o curso da natureza e a sucessão de nossas ideias”, por meio da qual “vemos que os nossos

---

<sup>28</sup> KANT, Immanuel. Prolegômenos, p.109. In: KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. Trad. Tania Maria Bernkopf. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 110.

pensamentos e concepções seguiram o mesmo encadeamento que as outras obras da natureza”<sup>30</sup>. Nesse ponto, o argumento de Kant toma a seguinte forma:

[...] *a posteriori* seria impossível tal conhecimento da natureza das coisas em si mesmas. Pois, se a experiência deve ensinar-me *leis* que regem a existência das coisas, então deveriam, enquanto se referirem às coisas em si mesmas, regê-las *necessariamente* também fora da minha experiência. A experiência ensina-me, é certo, o que existe e como existe, nunca, porém, que deve ser necessariamente assim e não de outra maneira. Não pode, pois, ensinar nunca a natureza das coisas em si mesmas<sup>31</sup>.

Se o conhecimento do *em si* das coisas não é algo que se coaduna com a possibilidade da experiência fundada em juízos sintéticos a priori, faz-se necessário pensar outro modelo de interação do sujeito com a realidade. É aqui que Kant recorre às *formas a priori da intuição sensível*. Segundo diz, não nos é dado acesso direto ao âmago das coisas; longe disso, nosso trato com a natureza restringe-se ao modo como esta *nos aparece*<sup>32</sup>. Se é assim – ou seja, se se reconhece que é tão somente como *fenômeno* que a natureza nos é dada –, a sustentação da possibilidade de um conhecimento a priori exige que se pense os meios pelo quais a *intuição* pode dar-se a priori; em outras palavras, é preciso pensar a *forma* da intuição, aquela forma que – estando presente em nós - condiciona o aparecimento dos objetos reais enquanto fenômenos.

Espaço e tempo constituem tal forma da sensibilidade<sup>33</sup>. Conforme deixa evidente o desenrolar do argumento de Kant, a existência de tal forma funciona como requisito da síntese das percepções no espaço dos conceitos puros:

Se a intuição tivesse que se regular pela natureza dos objetos, não vejo como se poderia saber algo a priori a respeito da última; se porém o objeto (como objeto dos sentidos) se regula pela natureza de nossa faculdade de intuição, posso então representar-me muito bem essa possibilidade. Como não posso deter-me nestas intuições caso devam tornar-se conhecimentos, mas preciso referi-las como representações a algo como objeto e determinar este através daquelas, posso então ou aceitar que os *conceitos* através dos quais realizo esta determinação também se regulam pelo objeto [...], ou então supor que os objetos ou, o que é o mesmo, a *experiência* unicamente na qual são conhecidos (como objetos dados), se regula por esses conceitos<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> HUME, David. Investigação Sobre o Entendimento Humano, p. 156. In: BERKELEY, George; HUME, David. *Os Pensadores*. Trad. Antônio Sérgio et al. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

<sup>31</sup> KANT, *Prolegômenos*, p. 129.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 120-21.

<sup>34</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 12.

De modo geral, portanto, pode-se dizer que a experiência (*Erfahrung*) – tomada como “conexão sintética de fenômenos (percepções) numa consciência, enquanto a mesma é necessária”<sup>35</sup> – pressupõe a *construção* dos objetos no âmbito das formas a priori da intuição.

Uma questão importante surge nesse ponto. Dado que condiciona a apreensão dos objetos às formas puras da sensibilidade – formas que se encontram, diga-se, no sujeito –, estaria Kant fazendo coro às premissas idealistas de proveniência cartesiana? Em outras palavras, estaria implícita nos fundamentos do idealismo transcendental a negativa de existência – ou a dúvida sobre a existência – do mundo fora de nós? A resposta de Kant a tais questionamentos é enfática: seu idealismo deixa-se relacionar – e até pressupõe, pode-se dizer – com algo a que o autor dá o nome de realismo empírico<sup>36</sup>. Aqui se encontra, segundo nos parece, um dos desdobramentos mais interessantes do projeto kantiano de filosofia crítica.

Juízos sintéticos a priori, conforme já dito, são juízos de ampliação do conhecimento. Com isso se quer dizer que é por meio deles que se dá o processo de aprendizado compartilhado em torno da realidade: se compreendermos o componente subjetivo da experiência como uma espécie de estrutura que permite a formação e a comunicabilidade dos conceitos empíricos, tem-se que o padrão de ampliação do conhecimento deixa-se ver como um exercício de *regulagem* de nosso aparato categorial em face da contingência do mundo real. Tentando não avançar nos caminhos que tal tese percorreu no ambiente contemporâneo de discussão, pode-se dizer que tudo se passa como se Kant estivesse inclinado a dar conta daquilo que Habermas<sup>37</sup> chama de *intuição realista cotidiana*: “[...] o que nos impele necessariamente a ultrapassar os limites da experiência e de todos os fenômenos é o *incondicionado*; nas coisas em si mesmas, a razão exige o último necessariamente e com todo o direito para todo o condicionado, e mediante tal a completude da série das condições”<sup>38</sup>.

No dizer de Kant, à necessidade de uma metafísica da natureza para fundamentar os conhecimentos da física corresponde, em termos prático-morais, a necessidade de uma *metafísica dos costumes*. Movido por tal exigência, o autor desenvolve um modelo procedimentalista do ideal moderno de autodeterminação. Vejamos os principais momentos de seu trajeto argumentativo.

Endossando as premissas atomistas de Hobbes e Locke, Kant toma por objeto as condições de ação de um sujeito que, sendo “livre a respeito de todas as leis da natureza,

<sup>35</sup> KANT, *Prolegômenos*, p. 136.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>37</sup> *Verdade e Justificação*: ensaios filosóficos. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p. 228.

<sup>38</sup> KANT, *Crítica da razão pura*, p. 13.

[obedeça] somente àquelas que ele mesmo se dá”<sup>39</sup>. O ponto de partida aqui consiste na compreensão da vontade como capacidade de agir a partir da representação de leis<sup>40</sup>: enquanto faculdade subjetiva, a vontade possui a nota distintiva de ver-se sempre mediada por princípios que orientam a ação. O que interessa Kant – dito agora de forma mais precisa – são as condições mediadoras de uma ação moral, ou seja, o conjunto de padrões de conduta que, à medida que pretendem orientar a vida moral dos *seres racionais*, constituem a razão prática universal.

A razão que funda o dever moral é puramente formal; é a forma do querer em geral<sup>41</sup>. De modo básico, pode-se dizer que é nesse espaço do querer em geral que surgem e ganham conteúdo os discursos sobre a *validade* das normas que estruturam a vida compartilhada. A questão que mais nos interessa, porém, diz respeito ao fato de que a possibilidade de acesso a tal instância discursiva está ancorada na suposição do potencial racional do sujeito que, para agir em conformidade com o dever moral, precisa submeter seus desejos particulares e contingentes às restrições derivadas do procedimento de validação universal de vontade. A base de uma lei moral encontra-se, portanto, na compreensão do *sujeito como fim em si mesmo*; dito de outra forma, reside no sujeito racional a possibilidade da reflexão em torno da moralidade de todo e qualquer padrão de conformação da vida social: “admitindo porém que haja alguma coisa cuja *existência em si mesma* tenha um valor absoluto e que, *como fim em si mesmo*, possa ser a base de leis determinadas, nessa coisa e só nela é que estará a base de um possível imperativo categórico, quer dizer, de uma lei prática”<sup>42</sup>.

Tal *coisa* é o sujeito racional que, enquanto base da razão prática, funda sua autonomia na atuação a partir de leis universalizáveis. Assim ganha sentido o imperativo categórico, forma fundamental da vontade livre: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”<sup>43</sup>. Conforme se vê, a concepção formal de moralidade exposta por Kant centraliza a figura do ser racional detentor da *vontade legisladora universal*. Nesse sentido, o teor procedimental do parâmetro de justificação das ações dá o tom do modo kantiano de compreender o ideal moderno de autodeterminação: sendo a *autonomia* “o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza

<sup>39</sup> Fundamentação da metafísica dos costumes, p. 235. In: *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 228.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 228.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 223.

racional”<sup>44</sup>, tem-se que a fonte dos modos ilegítimos de ação é sempre o ímpeto da vontade de buscar leis “em qualquer ponto que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal”<sup>45</sup>.

Tratando do potencial descaminho da vontade na direção da *heteronomia*, Kant aciona um ponto de vista que muito nos interessa. De modo geral, diante da eventualidade da determinação da vontade a partir do mundo objetivo, o autor faz valer a natureza incondicionada do imperativo categórico:

[ele] tem que abstrair de todo o objeto, até ao ponto de este não ter nenhuma *influência* sobre a vontade, para que a razão prática (vontade) não seja uma mera administradora de interessa alheio, mas que demonstre a sua própria autoridade imperativa como legislação suprema<sup>46</sup>.

A pureza da razão prática nos permite visualizar o passo fundamental que Kant dá em relação aos seus antecessores, especialmente Hobbes e Locke. Conforme já indicado, a filosofia prática é alçada com Kant ao espaço da investigação a respeito das condições de formulação de juízos enfáticos de validade moral. Nesse ponto é importante ter em mente que nos precursores da teoria contratualista o sujeito é movido à constituição contratual do estado civil por ver aí o meio mais eficaz de operacionalizar o medo que possui da vida social desregrada. Mesmo em Locke – para quem o estado de natureza é já o espaço dos direitos naturais -, fala-se da fuga da violência como a única garantia da autopreservação<sup>47</sup> e como “umas das razões principais porque os homens abandonaram o estado de natureza e se reuniram em sociedade”<sup>48</sup>. De volta a Hobbes, vê-se ainda que é o expediente do contrato que funda a própria possibilidade de se falar sobre justiça e moralidade<sup>49</sup>.

Ocorre que Kant localiza na dimensão do procedimento a capacidade do sujeito para abstrair de toda sua concretude mundana. Dado que “unicamente a autêntica e pura razão humana é a que se torna necessária e aconselhável para servir de orientação”<sup>50</sup>, tem-se que o sujeito kantiano não é movido por medo ou por constrangimentos contingentes. O orienta o expediente racional que exige abstratamente a consideração de cada sujeito como fim em si: o detentor da vontade legisladora universal se faz sujeito à medida que se anula enquanto posição determinada no espaço social. É só por esse expediente, aliás, que ganha fundamento

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 235.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 239.

<sup>46</sup> *Idem*.

<sup>47</sup> LOCKE, *Segundo tratado*, p. 90-1.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>49</sup> HOBBS, *Leviatã*, p. 110: “Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto”.

<sup>50</sup> KANT, *O que significa orientar-se no pensamento?*, p. 72.

a concepção kantiana de *direito* enquanto “a *restrição* da minha liberdade ou arbítrio, assim que ele possa coexistir com o arbítrio de cada um, segundo uma lei universal”<sup>51</sup>.

É Hegel quem torna evidente o caráter *abstrato* do projeto kantiano, tanto em termos de filosofia teórica quanto em termos de filosofia prática. O impulso crítico da filosofia hegeliana consiste na constatação do fato de que a fundamentação da objetividade do discurso a partir das faculdades prático-cognitivas do sujeito racional tem por corolário a abstração da autoridade normativa das práticas compartilhadas<sup>52</sup>. Nesse sentido, remonta a Hegel a abordagem filosófica que retira do centro de suas preocupações a investigação sobre as faculdades do *ser racional* e reposiciona em lugar de destaque os contextos de interação que inevitavelmente estruturam a vida humana: “[Hegel] foi o primeiro a reconduzir o sujeito transcendental de Kant aos contextos deste lado de cá e a ‘situar’ no espaço social e no tempo histórico a razão que atravessa esses contextos”<sup>53</sup>.

À reinserção do sujeito no mundo compartilhado, Habermas dá o nome de *destranscendentalização*. Trata-se aqui, de modo geral, da constatação do fato de que a formação saudável da subjetividade carece invariavelmente da confirmação intersubjetiva de pretensões de individualização: “a formação do Eu prático está ligada à pressuposição do reconhecimento recíproco entre dois sujeitos”<sup>54</sup>. Se é assim, o próprio conceito de liberdade enquanto autodeterminação ganha um novo conteúdo. Refere-se ainda à condição de que o sujeito somente se veja determinado por aquilo que não lhe seja externo; o que muda, porém, é que o teor e o parâmetro da determinação da vontade não reside na pura subjetividade: ser livre é determinar-se naquilo que é condição da própria liberdade<sup>55</sup>.

O ponto a ser asseverado diz respeito à compreensão hegeliana da modernidade como cisão. Segundo Hegel, o modo como se concebeu em solo moderno o ideal de liberdade é fruto da absolutização de uma das dimensões da noção concreta e verdadeira de liberdade.

<sup>51</sup> KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Trad. Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014, p. 43.

<sup>52</sup> LIMA, Erick. A autoridade normativa das práticas compartilhadas: uma interpretação da introdução à *Filosofia do Direito* de Hegel. *Dissertatio*, v. 40, 2014, p. 117-50.

<sup>53</sup> HABERMAS, *Verdade e justificação*, p. 183.

<sup>54</sup> HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 119.

<sup>55</sup> HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, §38. Robert Pippin nos traz uma boa ilustração desse modelo de liberdade: “Thus I can be said to be freely writing this book, its production would be really mine, even if I am in various ways responding to external contingencies and influences not of my own making, if the sense or significance of those influences is a feature of a general institutional and social practices which are themselves capable of being understood by me as practices and institutions ‘without which I could not be me’”. In: PIPPIN, Robert. *Hegel’s practical philosophy: rational agency as ethical life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 137.

De fato, é nesses termos que o autor expõe a ideia tipicamente moderna de *livre-arbítrio*<sup>56</sup> enquanto pura indeterminidade, pura possibilidade de escolha em face de determinações externas ao sujeito. Daqui deriva, em linhas gerais, o diagnóstico proposto por Hegel. A modernidade, à medida que não perquiriu o sentido pleno da vontade livre em sua dinâmica especulativa, recaiu em uma contradição insuperável: “visto que somente o elemento formal da autodeterminação livre é imanente ao arbítrio, e o outro elemento, em contrapartida, lhe é algo dado, o arbítrio, se é que ele deve ser a liberdade, pode ser com certeza chamado de ilusão”<sup>57</sup>.

Com base nisso, pode-se dizer que o diagnóstico hegeliano corresponde, já na introdução à *Filosofia do Direito*, a duas dimensões fundamentais da liberdade: uma intrasubjetiva e outra intersubjetiva. A primeira delas diz respeito à repressão da estrutura pulsional do sujeito. Conforme nos é dado concluir a partir da leitura do §17 do referido texto, Hegel vê como um dos resultados do ímpeto moderno pela absolutização da razão subjetiva a compreensão dos impulsos e inclinações como algo patológico, algo que deve suprimido e submetido aos ditames da razão autocrática. Nesses termos, a modernidade coloca no lugar do *sistema dinâmico de todos os impulsos* um modo de determinação individual que pressupõe a absoluta irracionalidade das inclinações. Daí resulta – uma vez que os impulsos não possuem em seu interior nenhum critério de hierarquização<sup>58</sup> –, que o decidir contingente do arbítrio produz *sofrimento*, ou seja, produz a exigência de que o sujeito trate a sua própria estrutura pulsional como algo estranho que precisa ser dominado.

A faceta intersubjetiva da cisão moderna, por sua vez, torna-se evidente quando se tem em vista o caráter destrutivo da liberdade abstrata. Concebida em termos de livre-arbítrio – como liberdade que consiste em “se poder fazer o que se quiser”<sup>59</sup> –, a vontade não é capaz de se adequar a nenhuma configuração institucional, a nenhum contexto intersubjetivo localizado historicamente. Isso ocorre porque a modernidade permaneceu presa àquilo que Hegel chamou de má-infinitude<sup>60</sup>. Assim compreendida, a vontade é sempre um *além*, uma exigência de legitimação que nunca se contenta e que, portanto, impede que o sujeito se sinta em casa no mundo concreto. O que se faz necessário para a superação dessa unilateralidade é

<sup>56</sup> HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997, §§14-20.

<sup>57</sup> *Ibidem*, §15.

<sup>58</sup> *Ibidem*, §17

<sup>59</sup> *Ibidem*, §15.

<sup>60</sup> *Ibidem*, §22.

uma outra compreensão da relação entre transcendência e imanência, entre infinitude e finitude, entre indeterminação e determinação.

Nesse ponto nos parece interessante analisar o modo como o autor constrói uma abordagem filosófica que pretende superar as dicotomias *naturalizadas* pela modernidade. De modo geral, pode-se dizer que a própria visualização do modelo kantiano de autodeterminação como ilusório somente se faz possível pela reaproximação de nossos modelos de racionalidade da esfera de reprodução material e simbólica da vida: “Hegel não é o primeiro filósofo que pertence aos tempos modernos, mas o primeiro para o qual a modernidade se tornou um problema; em sua teoria, torna-se visível pela primeira vez a constelação conceitual entre modernidade, consciência do tempo e racionalidade”<sup>61</sup>.

O que há de relevante aqui é o fato de que Hegel vê seu tempo já como produto de certo modelo de racionalidade. Não um modelo qualquer de racionalidade, mas aquele que, tendo atingido seu ponto máximo com o projeto kantiano de investigação das condições de possibilidade da formulação de juízos enfáticos de validade empírica e moral, realizou-se na história como padrão de justificação de nosso trato com o mundo objetivo e com o mundo social. É pelo fato de que a objetividade da racionalidade moderna pretende fundar-se no *abismo intransponível* entre razão e história<sup>62</sup> que “a fatalidade com que os tempos pré-históricos sancionavam a morte ininteligível passa a caracterizar a realidade integralmente inteligível”<sup>63</sup>. Em outras palavras, é por não se dar conta do fato de que a configuração do mundo é resultado histórico da intervenção humana que o ideal tradicional de emancipação acaba por converter-se em negação da liberdade.

Hegel pretende visualizar esse fenômeno em sua *necessidade*, em seu devir. Para dar conta de tal intento, vê-se impelido a assumir um ponto de partida distinto daquele assumido pela filosofia que mais imediatamente o antecedeu. Tomando por base a ideia segundo a qual “considerar algo racionalmente não significa acrescentar de fora uma razão ao objeto e, por este intermédio, elaborá-lo, senão que o objeto é por si mesmo racional”<sup>64</sup>, o autor pretende desdobrar a reflexão filosófica a partir do solo da vida compartilhada; a partir, portanto, da apreensão histórica do modo como a configuração concreta do mundo social realiza-se

---

<sup>61</sup> HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Trad. Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 62.

<sup>62</sup> HEGEL, *Enciclopédia*, §41.

<sup>63</sup> ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, p. 40.

<sup>64</sup> HEGEL, *Princípios da filosofia do direito*, §31.



enquanto produto de um movimento imanente, enquanto produto de processos intramundanos de interação entre sujeitos concretos.

#### 4. CRÍTICA COMO PROCESSO IMANENTE: *ERFAHRUNG*, NEGAÇÃO DETERMINADA E MATERIALISMO

Tomar a configuração concreta do mundo social como ponto de partida da filosofia crítica: eis a exigência geral do projeto de Hegel. Tal abordagem pretende superar a *naturalização* do mundo com base no recurso à historicidade das categorias práticas e teóricas disponíveis num dado contexto social. Nesse sentido, nos interessa fazer sentido dos desdobramentos fundamentais da perspectiva filosófica que se desenvolve a partir da crítica hegeliana à filosofia moderna.

Na esteira aberta por Hegel, Marx nos oferece uma boa ilustração a respeito da necessidade de apreensão do mundo como produto do devir. De fato, o autor trata o ambiente do capitalismo liberal como uma ordem que se constrói com base no *caráter fetichista da mercadoria*. Nesse ambiente, o teor positivo das relações interpessoais se perde, de onde se segue a naturalização da estrutura individualista da vida compartilhada. A forma mercadoria representa, portanto, o mundo que não mais é visto como produto da ação humana, o mundo reificado:

O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos do trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos<sup>65</sup>.

É o recurso à historicidade que permite a Marx abrir de forma crítica as estruturas do mundo naturalizado. O diagnóstico do estranhamento do trabalhador perante o produto do seu trabalho<sup>66</sup> traz à luz o *segredo* que o fetiche da mercadoria até então ocultava: a mais-valia produz-se ao preço do trabalho abstrato e, portanto, ao preço da desumanização do proletariado. O fetiche se desfaz a partir da apreensão da história da imediatidade, ou seja, a partir da “intelecção de que as coisas não simplesmente são assim e não de outra forma, mas

<sup>65</sup> MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985, p. 71.

<sup>66</sup> “[...] o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa (*sachlich*), é a *objetificação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desejetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*)”. KARL, Marx. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 80.

de que elas vieram a ser sob certas condições”<sup>67</sup>. É justamente o processo de construção das figuras históricas de consciência que nos interessa aqui. Conforme passaremos a ver, aqui está a chave para a compreensão da liberdade não mais como mera ação adaptativa, mas como resistência que se produz a partir da articulação pública da “história coagulada nas coisas”<sup>68</sup>, do sofrimento individual compartilhável.

No intuito de compreender o devir dos padrões que regulam a vida social, Hegel se vale do tradicional conceito de experiência (*Erfahrung*). Dado o caráter dialético da história da filosofia – e dada a centralidade do debate Kant-Hegel para os desdobramentos da filosofia contemporânea –, aqui se torna relevante compreender a concepção hegeliana de experiência por oposição à concepção que dela tem Kant. Na filosofia kantiana, a experiência tem espaço enquanto “conexão sintética de fenômenos (percepções) numa consciência, enquanto a mesma é necessária”<sup>69</sup>. De modo geral, ela é o processo por meio do qual as percepções se articulam a partir dos conceitos puros do entendimento, articulação que fundamenta a própria comunicabilidade dos juízos sobre o mundo: “o que em determinadas circunstâncias me ensina a experiência deve ensinar sempre a mim e a todos, e sua validade não se limita apenas ao sujeito e seu estado do momento”<sup>70</sup>.

A ampliação do projeto crítico proposta por Hegel se evidencia no modo como ele concebe a experiência. Uma vez que toma por objeto não apenas as condições de possibilidade de juízos sobre a natureza, o autor concebe a experiência como processo imanente de construção da própria conceitualidade do mundo. Se não existe acesso imediato aos critérios últimos da validade de nossos juízos, impõe-se a investigação a respeito do modo como os padrões de justificação de nossas interações – entre sujeitos e desses sujeitos com o mundo objetivo – ganham forma na concretude dos processos comunicativos; na concretude, portanto, das tentativas falíveis de dar conta de conflitos axiológicos e das interpretações distintas sobre o conhecimento do mundo objetivo.

No dizer de Hegel, a experiência é o “movimento *dialético* que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto* dele surge o *novo objeto* para a consciência”<sup>71</sup>. O autor retira do sujeito autocrático, portanto, a plenitude da

<sup>67</sup> ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 52.

<sup>68</sup> *Idem*.

<sup>69</sup> KANT, *Prolegômenos*, p. 136.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>71</sup> HEGEL, G. W. F.. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 2012, p. 80.

estrutura da racionalidade crítica, lançando-a no mundo<sup>72</sup>; tal movimento – que representa a base fundante de sua concepção de crítica – tem como ponto de partida a ideia de consciência natural, enquanto por esta se compreende o emaranhado entre realidade e racionalidade, o *sistema do em-si pensado*<sup>73</sup>. É com base nessa noção que Hegel pretende superar as cisões operadas no terreno da filosofia moderna, levando adiante o exercício genuíno da dialética do esclarecimento. A ser reconhecido e superado, portanto, encontra-se o fato de que na filosofia crítica pré-hegeliana o padrão de validação do conhecimento guarda uma incomensurável externalidade em relação ao próprio conhecimento, de onde resulta que o objeto ao qual tal padrão se dirige – na terminologia de Hegel, o saber fenomenal – não deve necessariamente reconhecê-lo enquanto padrão<sup>74</sup>; em outros termos, o em-si da consciência, compreendido como mundo da vida compartilhado, não se vincula de modo necessário a critérios de validade que não prestem honra à estrutura consciente da realidade, à facticidade.

A dar maior consistência à sua concepção de racionalidade crítica, o projeto hegeliano conta ainda com um expediente por meio do qual a *historicidade* passa a ser concebida como um elemento constitutivo da experiência: trata-se na figura do *nós*. No dizer de Hegel, a filosofia deve abandonar a pretensão ingênua de “aprender a nadar sem entrar na água”<sup>75</sup>, o que significa dizer que à pretensão de neutralidade axiológica deve sobrepor-se uma perspectiva que, não sendo externa à interação sujeito-objeto, permita a visualização da nova figura de consciência não como algo causal e extrínseco, mas sim como produto da *negação determinada* daquilo que a antecede. Ao *nós*, portanto, faz-se evidente a história de formação do em-si da consciência; história que, segundo Hegel<sup>76</sup>, transcorre por trás das costas da consciência, visto que esta permanece envolvida no desespero da experiência da perda de sua verdade.

É preciso melhor compreender o sentido da ideia de negação determinada. Horkheimer e Adorno nos indicam que, através de tal conceito, “Hegel destacou um elemento

---

<sup>72</sup> Robert Brandom assim formula tal ideia: “[...] Hegel tells a story about how the very same practice of rational integration of commitments undertaken by applying concepts, that is, the synthesis at once of recognized and recognizing individual subjects and of their recognitive communities, is at the same time the historical process by which the norms that articulate the contents of the concepts applied are instituted, determined, and developed. He calls that ongoing social, historical process ‘experience’ (*Erfahrung*), and no longer sees it as taking place principally between the ears of an individual”. BRANDOM, Robert. *Perspectives on pragmatism: classical, recent and contemporary*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p. 4.

<sup>73</sup> HEGEL. *Enciclopédia*, p. 110.

<sup>74</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 79.

<sup>75</sup> HEGEL. *Enciclopédia*, p. 109.

<sup>76</sup> *Fenomenologia do Espírito*, p. 81.

que distingue o esclarecimento da desagregação positivista à qual ele o atribui”<sup>77</sup>. De fato, a questão fundamental aqui surge como corolário da já referida compreensão da história como elemento constitutivo da experiência: o reconhecimento da historicidade de nosso aparato categorial nos obriga a tomá-lo como resultado de processos intersubjetivos de revisão de nossos modos de interação com o mundo objetivo e social. Isso quer dizer que a compreensão hermenêutica dos padrões vigentes de coordenação de ações somente se faz possível quando os tomamos como produto de negações das figuras de consciência que o antecederam historicamente; como negação, portanto, da estrutura concreta de uma forma de vida determinada.

A pergunta que se faz pelo sujeito da experiência – pelo sujeito que assume concretamente a posição do *nós* – ganha sentido à luz da percepção do privilégio epistemológico de que goza tal perspectiva. É interessante notar que a própria possibilidade de se falar de tal privilégio se relaciona estreitamente com a noção de negação determinada: o *nós* vê a história como produto de negações determinadas; vê a história, portanto, como espaço de produção de sofrimento real. A realidade do sofrimento, conforme se fará evidente no próximo item, é o que torna incontornável a historicidade da experiência. Dito de outra forma, o dar voz ao sofrimento consiste em fazer valer a história por meio da qual a configuração atual do mundo se produziu enquanto negação imanente de modos concretos de regulação da vida compartilhada.

Essa é a chave para a elaboração de uma leitura materialista da concepção hegeliana de experiência. Tomada a experiência como “o processo de resolução de compromissos incompatíveis”, abre-se a percepção da negatividade como “movimento, [...] como alteração de compromissos”<sup>78</sup>. O teor do movimento se mostra no atrito entre conceito e mundo – entre forma de vida e história –, o que torna possível uma compreensão heterodoxa dos objetivos de Hegel: visaria ele não à explicação da inevitabilidade histórica da configuração atual do mundo<sup>79</sup>, mas à reconstrução do “processo de formação ética do gênero humano como um

---

<sup>77</sup> HORKHEIMER; ADORNO, *Dialética do esclarecimento*, p. 36.

<sup>78</sup> BRANDON, Robert. *Tales of the mighty dead: historical essays in the metaphysics of intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002, p. 207.

<sup>79</sup> Assim compreendida, diz Adorno, a filosofia hegeliana marcharia sempre “ao lado dos mais fortes batalhões”, não dando conta da produtividade da contradição para a experiência de uma sociedade antagônica. Ver: ADORNO, Theodor. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Unesp, 2013, p. 168. Honneth parece se afastar dessa leitura por meio da negação da ontologia e da concepção de Estado propostas por Hegel. Ver: HONNETH, Axel. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Esfera Pública, 2007, p. 48-51.

processo em que, passando pelas etapas de um conflito, se realiza um potencial moral inscrito estruturalmente nas relações comunicativas entre os sujeitos”<sup>80</sup>.

Adorno nos esclarece esse ponto. Segundo diz, “Hegel se aproxima do materialismo social quanto mais ele impulsiona o idealismo para o campo da teoria do conhecimento, quanto mais ele insiste, contra Kant, em compreender os objetos a partir do interior”<sup>81</sup>. A necessidade de se compreender os objetos a partir do interior é o que Hegel quer evidenciar quando assevera o compromisso da dialética de acessar a coisa tal qual ela se desenvolve em si e para si<sup>82</sup>. No seu desenvolvimento autônomo, a consciência natural põe para si mesma seus padrões de medida, o que implica a necessidade de acessarmos o devir dos modelos de justificação a partir da imersão no histórico da interação imanente entre facticidade e validade; histórico que funda a concretude do mundo atual. Aqui ganha forma a materialidade do conceito e, portanto, a centralidade da experiência como história da formação dos conceitos.

Ainda nos marcos da leitura adorniana, percebe-se que o desencadear da experiência se relaciona com a evidência da insuficiência de nosso aparato categorial diante do mundo social e objetivo. E é justamente para fazer sentido da “não-verdade da identificação total”<sup>83</sup> que Adorno pretende recuperar a relação interna entre a produtividade da contradição e a realidade do mundo empírico; sendo tal *realidade* compreendida como “aquilo de que a filosofia transcendental de Kant tira sua experiência mais profunda”<sup>84</sup>. Pela aproximação de Kant e Hegel, o autor torna evidente o modo como o solo do mundo objetivo e o solo do mundo social que produz estranhamento ocupam um lugar central na compreensão dos conceitos: é a percepção do *primado do objeto*<sup>85</sup> na experiência que torna central o atrito entre forma e conteúdo na construção intersubjetiva dos compromissos que dão forma à vida compartilhada.

Ainda Adorno: “a mediação da matéria é a sua história implícita”<sup>86</sup>. E essa mediação é a própria experiência enquanto devir da não identidade, enquanto vir à luz do sofrimento real. O objeto danificado faz valer seu direito diante da forma que se tornou estranha, o que evidencia o caráter produtivo das contradições que se instauram na formulação de pretensões

---

<sup>80</sup> HONNETH, *Luta por reconhecimento*, p. 117.

<sup>81</sup> ADORNO, *Três estudos sobre Hegel*, p. 151.

<sup>82</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 79.

<sup>83</sup> ADORNO, *Dialética negativa*, p. 13.

<sup>84</sup> ADORNO, *Três estudos sobre Hegel*, p. 173.

<sup>85</sup> ADORNO, *Dialética negativa*, p. 49.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 52.

enfáticas de validade sobre o mundo moral e objetivo: a contradição que se instaura no choque entre forma e conteúdo desencadeia processos de justificação voltados à restauração do trato cotidiano e não problemático com o objeto.

Tentemos articular de forma mais sistemática o que se disse até aqui. A leitura histórico-filosófica de Habermas virá em nosso apoio. A exigência de não naturalização do mundo nos obriga a tomá-lo em sua forma conceitual. Enquanto conceito, o mundo possui história, possui justificação. A história de formação dos padrões conceituais de interação intersubjetiva é, portanto, a própria instância de validação da forma concreta da facticidade. Enquanto produto da história, a forma de vida se produz por negações não abstratas, o que se faz evidente desde o ponto de vista que acessa o devir dos fenômenos como desdobramento imanente da conceitualidade da vida social.

Se história e justificação estão entrelaçadas – e se, portanto, a história é o espaço da conflitualidade e do sofrimento –, tem-se que o caráter produtivo da contradição reside no pôr em marcha a consciência no caminho da “construção social de um ponto de vista com pretensão à imparcialidade”: a “gênese social da objetividade” ganha terreno como produto da “coordenação dos diferentes olhares sobre o único mundo objetivo”<sup>87</sup>. Nesse ponto, Habermas nos fornece uma interessante formulação da tese materialista antecipada por Hegel e desenvolvida por Adorno:

A objetividade do protesto de *um outro espírito* é feita de um material diferente do que compõe a objetividade de uma realidade surpreendente. Não é a contingência cega das circunstâncias decepcionantes que assinala o fracasso dos juízos e normas morais, mas antes a dor dos ofendidos, cuja voz se faz ouvir na contradição e na indignação dos adversários que esposam orientações de valor diferentes<sup>88</sup>.

A despeito dos vários traços que afastam Habermas de Hegel, Adorno e Honneth, é importante notar que a relação por ele produzida entre a unidade do mundo – tanto do mundo objetivo, quanto do mundo sócio-moral – e o reconhecimento da impossibilidade de acesso não mediado a esse mundo nos permite a visualização da linha diretiva que orienta nossa incursão pela tradição dialética. De fato, interessa-nos perceber que a história do conceito é o devir de sua produção enquanto resultado de processos discursivos de articulação pública do sofrimento individual compartilhável. Dito isso, surge a questão a respeito do potencial cognitivo do sofrimento, bem como aquela que trata das condições de sua articulação em esferas intersubjetivas mais ou menos amplas.

<sup>87</sup> HABERMAS, *Verdade e justificação*, p. 205-06.

<sup>88</sup> HABERMAS, Jürgen. *A ética da discussão e a questão da verdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 66.

## 5. SOBRE O POTENCIAL COGNITIVO DO SOFRIMENTO: DO DESRESPEITO À LIBERTAÇÃO

No dizer de Honneth, a nota distintiva da teoria crítica de origem frankfurtiana reside na sua dependência da “especificação quase sociológica de um interesse emancipatório presente na realidade social”<sup>89</sup>. Uma tal formulação não deixa dúvidas sobre a estratégica teórica que fundamenta o projeto dos teóricos de tal tradição: centralizar a experiência do *sofrimento* seria o meio de ancorar a perspectiva crítica em um elemento pré-reflexivo, um elemento do mundo social. Fundamental aqui é analisar a compreensão contemporânea dos potenciais cognitivos do sofrimento como desdobramento de críticas que foram dirigidas aos primeiros autores do marxismo ocidental, em especial a Lukács. Das questões que serão desdobradas a partir daí surgirá uma concepção de liberdade que muito nos interessa, a *liberdade como resistência*.

Retomemos as linhas gerais da crítica hegeliana ao modelo moderno de liberdade. Tratada em sua forma hegemônica, a liberdade moderna se faz valer enquanto pura possibilidade: mantendo a externalidade em relação a tudo aquilo que é determinado, o sujeito trata as possíveis concretizações de sua vontade com indiferença, subestimando-as enquanto condições de sua própria individuação. Resultado disso é a cisão liberdade-mundo. Os padrões que regulam a vida compartilhada se erguem perante o sujeito como formas puramente contingentes, de onde se segue a transformação da promessa de liberdade em mero comportamento adaptativo.

Hegel concebe a liberdade em sua relação imanente com as determinações do mundo. A normatividade da vida social surge então como corolário do caráter irremediavelmente conceitual da existência humana, o que quer dizer que as estruturas do mundo compartilhado devem ser compreendidas como produto da mediação produtiva dos sujeitos – para Hegel, uma teoria crítica tem a finalidade de evidenciar esse ponto, torná-lo explícito em sua historicidade imanente. O diagnóstico da adaptação como negação da liberdade<sup>90</sup> abre, portanto, a necessidade de se pensar as condições intersubjetivas da formação da subjetividade. A isso se segue a explicitação do fato de que a interação social

<sup>89</sup> “[...] a quasi-sociological specification of an emancipatory interest in social reality itself”. HONNETH, Axel. *Disrespect: the normative foundations of critical theory*. Trad. John Farrell e outros. Cambridge: Polity Press, 2007, p. 65.

<sup>90</sup> Hegel, *Enciclopédia*, §39. No trecho referido, o autor formula tal diagnóstico a partir de uma crítica ao empirismo de Hume: “na maneira empirista [de filosofar], as determinações e leis jurídicas éticas, como também o conteúdo da religião, aparecem como algo contingente, e cuja objetividade e verdade interna se abandona”.

constitui por si própria padrões normativos objetivos e não apenas reproduz aqueles padrões alcançados pela razão autocrática do sujeito.

À luz dessa construção, se faz mais nítido o teor da exigência de ancorar a crítica em algum elemento do interior do mundo. De modo geral, pode-se dizer que tal elemento – que é o próprio interesse pela emancipação – surge da não constituição plena da subjetividade; em outras palavras, é o fato de que as condições sociais da constituição da subjetividade se encontram negadas àqueles que ocupam certa posição social que permite à teoria crítica fincar seus pés no solo da vida mundana. O sofrimento, portanto, é a dimensão pré-crítica que dá substrato à postura crítica que pretende acessar a história enquanto produtora irremediável de negações de condições intersubjetivas de individuação.

É preciso notar que o projeto iniciado em Frankfurt mantém uma relação tensa com a primeira grande tentativa de reconstrução da perspectiva crítica de Marx a partir de suas inspirações hegelianas. Fala-se aqui da figura de Lukács. Fazendo valer a crítica hegeliana a Kant – e tomando-a como ponto de partida fundamental para a compreensão do pensamento marxiano –, o autor pretende retomar a figura do *nós* enquanto perspectiva privilegiada no que diz respeito ao conhecimento da história. O *nós* sabe da história por senti-la como exclusão, como privação. Tal ponto de vista, portanto, é precisamente aquele que deve fornecer a concretude que funda a materialidade da crítica imanente: por aqui se vê a produção do conceito como identificação abstrata, como movimento que deixa para trás as exigências de emancipação formuladas por certa posição social.

Aprofundando sua investigação no sentido de colher o substrato material que fundamenta a compreensão conceitual da realidade, Lukács assim formula a questão que surge como desdobramento central de seu projeto:

No momento em que o conhecimento readquirido, o “verdadeiro”, como o descreve Hegel na *Fenomenologia*, torna-se “aquele delírio báquico no qual nenhum membro escapa à embriaguez”, onde a razão parece ter levantado o véu do santuário de Zeus para descobrir a si mesma – segundo a alegoria de Novalis – como desvelamento do enigma, levanta-se novamente, mas agora de maneira totalmente concreta, a questão decisiva desse pensamento: *a questão do sujeito da ação, da gênese*. Pois a unidade do sujeito e do objeto, do pensamento e do ser, que a “ação” incumbiu-se de provar e mostrar, encontra realmente o lugar de sua realidade e de seu substrato na unidade entre a gênese das determinações do pensamento e a história da evolução da realidade. Contudo, para que essa unidade seja compreendida, é necessário descobrir na história o ponto a partir do qual se podem resolver todos esses problemas e ainda exhibir *concretamente* o “nós”, o sujeito da história, esse “nós” cuja ação é realmente a história<sup>91</sup>.

---

<sup>91</sup> LUKÁCS. *A reificação e a consciência do proletariado*, p. 302-3.



Refazendo o caminho de Hegel a Marx, Lukács faz encarnar no proletariado o ponto de vista a partir do qual se pode visualizar a unidade entre sujeito e objeto. Segundo o autor, as formas de existência do proletariado são constituídas de tal maneira que “a reificação deve se manifestar nelas de modo mais marcante e mais penetrante, produzindo a desumanização mais profunda”<sup>92</sup>. A questão fundamental aqui diz respeito à necessidade de abertura da configuração consciência da realidade em sua necessidade. Nesse sentido, a superação do caráter místico da forma mercadoria nos faz ver a história como produto do devir. E como produto do devir, a história é resultado de um padrão de justificação que, a partir da ideologia da livre-troca, oculta a posição subalterna da classe que tem sua humanidade negada e submetida aos imperativos de reprodução do capital:

Abandonemos então, junto com o possuidor do dinheiro e o possuidor da força de trabalho, essa esfera ruidosa existente na superfície e acessível a todos os olhos, para seguir os dois ao local oculto da produção, em cujo limiar se pode ler: *No admittance except on business*. Aqui há de se mostrar não só como o capital produz, mas também como ele mesmo é produzido, o capital. O segredo da fabricação de mais-valia há de se finalmente desvendar<sup>93</sup>.

Na linha argumentativa de Marx e Lukács, o proletariado surge como detentor do privilégio epistemológico que advém de sua posição na concretude da reprodução da forma mercadoria. Dito de outra forma, à condição ontológica do pertencimento objetivo a uma classe social se seguiria o acesso privilegiado ao sentido da história de formação da estrutura consciente da vida social. Nada se diz aqui sobre o sujeito individual; antes, o sofrimento é atribuído a uma classe de forma objetivante: o sofrimento seria um fator objetivo que emerge inevitavelmente da posição social do proletariado. Conjugada com premissas abstratas de certa filosofia da história, tal tese não é capaz de fazer sentido da passagem do sofrimento à libertação (*Befreiung*), ou seja, não é capaz de fazer sentido do próprio potencial cognitivo que se abre ao sujeito quando da negação das condições intersubjetivas da constituição de suas capacidades prático-cognitivas.

Mesmo Horkheimer teria permanecido vinculado aos desdobramentos da compreensão do sofrimento como algo abstrato, não tomando ciência do fato de que uma “classe social não experiencia o mundo tal como um indivíduo o faz, nem possui qualquer interesse comum, objetivo”<sup>94</sup>. A superação definitiva dessa tese parece ter se dado tão somente com Adorno, à medida que ele se propôs a investigar os potenciais de análise daquilo

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 309.

<sup>93</sup> MARX, *O capital*, p. 144-5.

<sup>94</sup> “[...] social classes do not experience the world in the way an individual subject does, nor do they have any common, objective interest”. HONNETH, *Disrespect*, p. 68-9.

que chamou de “o elemento libertador em Nietzsche”<sup>95</sup>. Nietzsche é enfático quando concebe a história da subjetividade moderna como o processo violento de submissão dos impulsos à estrutura autocrática da racionalidade. Nesse sentido, o desenrolar da vida social estaria atrelado “à moralização e ao amolecimento doentios, em virtude dos quais o bicho ‘homem’ aprende afinal a se envergonhar de seus instintos”<sup>96</sup>. A construção da subjetividade, portanto, envolveria o processo de negação daquilo que existe de mais genuinamente humano, a própria estrutura pulsional do indivíduo.

Naquilo que o sujeito moderno deixa pra trás é que se encontra o potencial para sua emancipação. No dizer de Nietzsche, “apenas por que o homem se esquece enquanto sujeito e, com efeito, enquanto sujeito *artisticamente criador*, ele vive com certa tranquilidade, com alguma segurança e consequência”<sup>97</sup>. O caminho da libertação deve envolver, portanto, a superação do esquecimento e a reabilitação da estrutural pulsional e intuitiva do sujeito. Com interessante poder de síntese, David Ingram assim descreveu a fonte do interesse da teoria crítica pela abordagem nietzscheana:

Em resposta a esse niilismo puramente negativo (passivo), Nietzsche propõe um niilismo positivo (ativo), em que as possibilidades do passado são recicladas criativamente numa transvaloração contínua. Em lugar do ceticismo, do conformismo, do utilitarismo e do fanatismo – sintomas do subjetivismo moderno que abafam a criatividade e provocam a fraqueza -, Nietzsche propõe uma visão afirmativa vital da modernidade estética: um auto-esquecimento dionisíaco que suprime o tempo linear pela celebração da criatividade espontânea<sup>98</sup>.

Importante perceber que a fuga das premissas abstratas de filosofia da história é o que permitirá a compreensão da materialidade do conceito. De modo geral, o acesso ao caráter produtivo do atrito entre a estrutura normativa da vida social e o sofrimento individual permanece obstruído até o momento em que perde força a postura que objetiva o sofrimento e o atribui a uma classe social como um todo. Nesse sentido, a perspectiva genealógica abre o caminho para a centralização do sujeito individualizado como mediador da crítica social, como ator contextual que não somente é capaz de razão abstrata, mas é também capaz de arriscar-se na busca pelas condições de sua plena formação<sup>99</sup>.

<sup>95</sup> ADORNO, *Dialética negativa*, p. 28.

<sup>96</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 52.

<sup>97</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007, p. 40.

<sup>98</sup> INGRAM, David. *Habermas e a dialética da razão*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Universidade de Brasília, 1993, p. 94.

<sup>99</sup> Honneth assim formula essa ideia: “To each attempt to carry out an immanent critique of society under the premises of social rationalization must belong the genealogical project of studying the real context of application

Perceba-se que nesse ponto volta à tona – agora a partir de uma leitura materialista – a tese de Hegel segundo a qual “a justiça, que reconduz ao equilíbrio o universal que se torna prepotente sobre o singular, é igualmente o espírito simples de quem sofreu o agravo”<sup>100</sup>. Com roupagens psicanalíticas, Honneth explora tal tese com o objetivo de compreender a teoria crítica como uma teoria social de teor normativo: à principiologia abstrata das teorias da justiça de viés kantiano o autor opõe o enraizamento da crítica na experiência intramundana do sofrimento. Nesse sentido, é a “experiência moral vivida por sujeitos cujas exigências de identidade foram desrespeitadas”<sup>101</sup> que constitui o elemento pré-reflexivo que sustenta a perspectiva da crítica social. O reconhecimento, portanto, surge como força motriz na formação de grupos que se reproduzem enquanto focos de resistência ao desrespeito produzido pela negação sistemática das condições de individuação do sujeito<sup>102</sup>.

Aqui surge uma questão importante. A centralização do sofrimento como elemento fundamentador da crítica somente pode ser levada a efeito quando se investiga o modo pelo qual tal sofrimento individual ganha caráter objetivo. A fuga da contingência se faz necessária, portanto, à medida que o elemento pré-crítico que funda a transcendência deve provar-se em sua necessidade e verdade: o desdobrar da experiência enquanto transformação imanente dos conteúdos normativos da vida compartilhada exige um *padrão de medida* que não se confunda com o modo pelo qual um sujeito solipsista interage com o mundo objetivo e sócio-moral.

O encaminhamento de tal questão tem como ponto de partida a ideia da unidade do mundo. Pressuposto da crítica imanente, sugere Habermas<sup>103</sup>, é a ideia segundo a qual o mundo social é único para todos os participantes de uma ordem política, assim como é único o mundo objetivo ao qual os jogos de linguagem pretendem se referir. Se o desencadeamento da experiência se deve às crises na reprodução espontânea dos jogos de linguagem, pode-se dizer que é a própria objetividade – a objetividade do mundo empírico ou a objetividade do sofrimento produzido perante uma forma que se tornou estranha – que permite a fundamentação comunicável da crítica: “a percepção do objeto não depende apenas dessa

---

of moral norms”. HONNETH, Axel. *Pathologies of social reason: on the legacy of critical theory*. Trad. James Ingram e outros. Nova Iorque: Columbia University Press, 2009, p. 52.

<sup>100</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 318.

<sup>101</sup> HONNETH, *Disrespect*, p. 77.

<sup>102</sup> HONNETH, Axel. *The I in we: studies in the theory of recognition*. Trad. Joseph Ganahl. Cambridge: Polity Press, 2012, p. 201-16.

<sup>103</sup> HABERMAS, *Verdade e justificação*, p. 306-10.

individação, da diferenciação: ela mesma também é constituída a partir do objeto que requisita nela, por assim dizer, a sua *restitutio in integrum*”<sup>104</sup>.

Em termos prático-políticos, a objetividade da crítica provém justamente dos pressupostos intersubjetivos da formação do indivíduo. De fato, o desrespeito desencadeia no sujeito a percepção de seu sofrimento como ausência de algo, como negação de sua subjetividade. Diante de tal negação, a indiferença não se faz possível, visto que o reconhecimento condiciona a existência do sujeito enquanto tal: “simplesmente porque os sujeitos humanos não podem reagir de modo emocionalmente neutro às ofensas sociais, [...] os padrões normativos do reconhecimento tem uma certa possibilidade de realização no interior do mundo da vida social em geral”<sup>105</sup>. A possibilidade de efetivação das demandas por reconhecimento está relacionada, nesse sentido, ao fato de que a articulação pública do sofrimento abre um espaço intersubjetivo para a tematização dos conflitos axiológicos em torno de exigências de emancipação; em outras palavras, a objetividade da experiência – objetividade que tem natureza social e, portanto, discursiva<sup>106</sup> – remonta aos *contextos de reconhecimento*<sup>107</sup> como âmbito da resolução não definitiva de conflitos.

Daqui surge uma concepção de liberdade bem diversa daquela defendida pelos autores da tradição individualista e liberal. A relação interna entre vontade e determinação torna evidente a necessidade da inserção do sujeito em ambientes compartilhados. Nesses termos, o modelo hegeliano de luta por reconhecimento assume a já referida forma de uma teoria social de teor de normativo<sup>108</sup>, já que a interação entre indivíduos incorpora o potencial moral que tende a expressar-se como exigência de confirmação social de pretensões de autonomia e individação. E eis aqui uma concepção original de *liberdade*. Antes compreendida como negação absoluta das determinações sociais, ela agora consiste na determinação do sujeito a partir de um conteúdo que não lhe é estranho<sup>109</sup>, ou seja, um conteúdo cuja mediação lhe é indispensável enquanto requisito para a constituição saudável de sua personalidade. Na leitura materialista que Honneth faz de Hegel, esse modelo de liberdade assume a forma da *resistência*<sup>110</sup>.

<sup>104</sup> ADORNO, *Dialética negativa*, p. 47.

<sup>105</sup> HONNETH, *Luta por reconhecimento*, p. 224.

<sup>106</sup> HABERMAS, *Verdade e justificação*, p. 207.

<sup>107</sup> A expressão encontra-se em: FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 326-45.

<sup>108</sup> HONNETH. *Luta por Reconhecimento*, p. 119. O Autor também encontra tal modelo de teoria social nos escritos sociológicos de Adorno: HONNETH, Axel. *Pathologies of social reason*, p. 54-70.

<sup>109</sup> HEGEL. *Enciclopédia*, p. 106.

<sup>110</sup> HONNETH. *Luta por Reconhecimento*, p. 253-68.

Resistir é lutar por reconhecimento<sup>111</sup>, é buscar para o sentimento de injustiça um modo de expressão. Nesse ponto, é novamente Adorno quem torna evidente a amplitude da contraposição que tal concepção de liberdade representa em face da ação inofensiva que marca a liberdade negativa:

Em contraposição aos fantasmas da profundidade que, na história do espírito, sempre se deram muito bem com aquilo que existe, muito trivial para eles, a resistência seria a verdadeira medida da profundidade. O poder do existente erige as fachadas contra as quais se debate a consciência. Essa deve ousar atravessá-las. Somente isso arrancaria o postulado da profundidade à ideologia. O momento especulativo sobrevive em tal resistência: aquilo que não deixa sua lei ser prescrita pelos fatos dados, transcende-os ainda no contato mais estreito com os objetos e na recusa à transcendência sacrossanta. Lá onde o pensamento se projeta para além daquilo a que, resistindo, ele está ligado, acha-se a sua liberdade. Essa segue o ímpeto expressivo do sujeito. A necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade<sup>112</sup>.

O quadro aqui delineado nos exige esclarecimentos sobre o sentido de uma postura teórica adequada à sua análise. De modo geral, nos resta saber que posição ocupa no debate político-filosófico atual a perspectiva que centraliza a dinâmica do sofrimento individual e debruça-se sobre suas condições de articulação pública. Conforme veremos, tal questão exigirá uma breve reconstrução dos marcos da filosofia política contemporânea.

## 6. MANEJANDO DISTÂNCIAS: TEORIA DA JUSTIÇA COMO *TEORIA SOCIAL DE TEOR NORMATIVO*

Muito se falou sobre a estratégia de que se vale a grande parte dos teóricos liberais quando diante do desafio de fundamentar os princípios da ordem social legítima: o recurso à transcendência é a alternativa única para quem opera com o pressuposto da cisão abstrata entre objetividade e subjetividade. Desse modo, a instância de validade permanece desacoplada de qualquer contexto fático-normativo, daí resultando que a aferição da justiça das configurações de vida se faz pela subsunção desse substrato a *princípios colhidos dalhures*<sup>113</sup>. O sentido do modelo de liberdade que se concebe a partir desse pano de fundo já foi reiterado à exaustão: a ação supostamente legítima se justifica como reprodução de tais princípios abstratos e, nessa medida, resulta na reposição acrítica das estruturas injustas da interação social.

<sup>111</sup> BRINK, Bert van den. Damaged life: power and recognition in Adorno's ethics. In: BRINK, Bert van den; OWEN, David (orgs.). *Recognition and Power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 79-99.

<sup>112</sup> ADORNO. *Dialética Negativa*, p. 23-4.

<sup>113</sup> HEGEL, *Princípios da Filosofia do Direito*, 1997, p. 33.

Na forma como tem sido recuperado por Honneth, o modelo hegeliano da luta por reconhecimento incorpora a essência principiológica da justiça liberal, embora o faça a partir de uma articulação intrínseca entre tais princípios e o contexto ético compartilhado do qual eles supostamente derivam. Assim é que, partindo da asserção de Hegel segundo a qual "o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada"<sup>114</sup>, Honneth quer ver na *Filosofia do Direito* "o núcleo de uma teoria da justiça que visa à garantia universal das condições intersubjetivas de auto-realização individual"<sup>115</sup>.

É preciso ter em mente, porém, que a aproximação proposta por Honneth não se justifica de modo casuístico; o autor pretende, na verdade, que a incorporação da contrafactualidade que distingue a teoria liberal seja um imperativo resultante de necessidades intrínsecas ao próprio modelo filosófico-político pensado por Hegel<sup>116</sup>. Eis como se encontra expressa a fonte última de tais necessidades:

Todo procedimento reconstrutivo de crítica social enfrenta o problema de não poder efetivamente justificar o que faz dos ideais de sua própria cultura o ponto de referência normativamente defensável ou desejável. Ou seja, os princípios morais que estão disponíveis de forma contingente no horizonte valorativo de uma dada sociedade inicialmente carecem de qualquer garantia de que são em certo sentido válidos para os membros de tal sociedade<sup>117</sup>.

Com isso se indica que é da exigência de superação do caráter contingente da crítica social que deriva a urgência da aproximação em relação aos postulados básicos das teorias da justiça de viés liberal. Em outras palavras, a localização histórica e social da crítica deve atrelar-se ao postulado de uma *direção evolutiva* da sociedade, já que só assim os impulsos reconstrutivos da ordem universal podem ser compreendidos em sua unidade. Nesse sentido, àquilo que o liberalismo político costuma chamar de princípios de justiça dá-se o nome, no contexto da proposta de Honneth, de *conceito de racionalização social*<sup>118</sup>. É por esse meio que se torna presente um critério normativo que, tomando a forma da "antecipação hipotética de um estado último aproximado"<sup>119</sup>, permite a distinção entre os caminhos de progresso e regresso no sentido da emancipação social. Mais do que isso, é também a partir daí que se

<sup>114</sup> HEGEL. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 12.

<sup>115</sup> HONNETH. *Sofrimento de Indeterminação*, p. 57.

<sup>116</sup> HONNETH, Axel. Uma patologia social da razão: sobre o legado intelectual da teoria crítica, p. 398-400. In: RUSH, Fred (org.). *Teoria crítica*. Trad. Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. São Paulo: Ideias & Letras, 2008, p. 389-415.

<sup>117</sup> "Every reconstructive procedure of social criticism faces the problem that it cannot really justify what makes the ideals from its own culture chosen to be a reference point normatively defensible or desirable in the first place. That is, the moral principles that are contingently available in the value horizon of a given society initially lack any guarantee that they are in a certain way valid for its members". HONNETH. *Pathologies of social reason*, p. 50.

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 50-51.

<sup>119</sup> HONNETH. *Luta por reconhecimento*, p. 266.

torna possível perceber aqueles horizontes subculturais de interpretação – ou seja, aquelas gramáticas que resultam da tentativa de se dar à fala os sentimentos mais profundos de desrespeito – como *encarnações da razão social*<sup>120</sup>.

Com base nisso se abre a possibilidade de manejar a distância que separa as duas grandes correntes da filosofia política contemporânea: liberalismo e comunitarismo. Para Rawls, a tarefa principal da filosofia política é encontrar princípios universais que - podendo ser derivados de um acordo hipotético tomado sob o véu da ignorância - sirvam de parâmetro à organização institucional da sociedade pluralista<sup>121</sup>. Ocorre que sua proposta, à medida que tem por base aquilo que ficou conhecido como *individualismo metodológico*, somente é capaz de estruturar a sociedade de forma justa pela dedução das instituições concretas a partir de princípios abstratos e desprovidos de contexto<sup>122</sup>.

Dito isso, percebe-se o motivo pelo qual, sob a bandeira filosófica do comunitarismo, diversos autores buscaram apreender padrões de justiça não mais a partir de princípios abstratos, mas sim a partir da ideia de comunidade. No geral, porém, tais abordagens falharam no que diz respeito à incorporação das conquistas filosóficas e políticas da modernidade às suas teorias; em outras palavras, o valor *comunidade*, à medida que fundamentou a ideia de que o apego aos valores socialmente difundidos deve ser compreendido como um fim em si mesmo<sup>123</sup>, acabou por sobrepor-se à autonomia moral dos sujeitos.

É justamente nesse contexto teórico que Honneth propõe o resgate da *Filosofia do Direito* de Hegel como um projeto de teoria da justiça. O fundamental aqui é notar a articulação da ideia de espírito objetivo enquanto exigência de reconhecimento da normatividade intrínseca às formas de vida compartilhadas. Com isso se sugere a precedência da eticidade em relação à autonomia moral; é dizer, dá-se precedência àquilo que o liberalismo ignorou em nome do atomismo que está em sua base.

A precedência da substância ética, porém, não deve levar à adesão imediata e acrítica aos contextos intersubjetivos. Em síntese, a recuperação de Hegel proposta por Honneth também quer fugir das limitações do comunitarismo. Assim é que o momento da crítica moral subsiste na eticidade reflexiva, embora se estruture a partir de outros parâmetros. No

<sup>120</sup> HONNETH. *Pathologies of social reason*, p. 50.

<sup>121</sup> RAWLS, John. *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971, p. 7-11.

<sup>122</sup> LIMA, Erick C.. Resenha de Sofrimento de Indeterminação, de Axel Honneth. *Cadernos de filosofia alemã*, v. 11, p. 127-140, 2008, p. 128.

<sup>123</sup> HONNETH, *Uma patologia social da razão*, p. 399.

limite, é esse o conteúdo da teoria da justiça hegeliana: os padrões societários de reconhecimento, uma vez que condicionam a constituição plena da subjetividade, devem ser garantidos pela ordem política. Nessa mesma medida - e a partir de um mesmo pressuposto de fundo: "um conceito intersubjetivista de liberdade individual que estipula, como condição de contorno de uma teoria da justiça, uma concepção ético-institucional e intersubjetivamente mediada do bem viver"<sup>124</sup> - a autonomia moral toma por critério de julgamento os padrões dinâmicos da eticidade, ou seja, os padrões de justiça formulados nas diferentes esferas sociais que condicionam a autorrealização dos indivíduos.

Resultado de tal esforço de compatibilização é uma *teoria social de teor normativo*. Enquanto teoria social, essa perspectiva se compromete com a análise das condições de formação da subjetividade saudável, bem como se debruça sobre os caminhos da articulação pública do sofrimento individual. Nesse sentido, o substrato material da forma de vida compartilhada ganha centralidade na compreensão histórica dos padrões de justificação de normas. Enquanto teoria da justiça, o modelo recuperado por Honneth assume um traço principiológico: a relação imanente entre sofrimento e libertação abre àqueles que sofrem o espaço do discurso em torno das condições de formação do sujeito emancipado. O estado ideal antecipado, portanto, surge como um conjunto de princípios com enraizamento social, o que torna possível a compatibilização entre historicidade e universalidade, conteúdo e forma.

## 7. CONCLUSÃO

A modernidade construiu padrões de justificação do poder político que tomam como pressuposto o protagonismo do sujeito detentor de razão abstrata. De modo geral, compreende-se o mundo como algo desprovido de normatividade espontânea, de onde se segue a exigência de que qualquer estrutura de convívio seja concebida a partir da declaração de vontade de cada indivíduo isolado. Das versões da teoria do contrato até a formulação kantiana do imperativo categórico como fundamento da razão prática, o que se observa é o encerramento de todas as fontes de sentido no sujeito, algo que corresponde à concepção de liberdade enquanto livre arbítrio: a vontade livre seria externa a toda e qualquer determinação; ela seria, portanto, indiferente às suas concretizações contingentes.

Hegel foi enfático quando demonstrou os desdobramentos deletérios da padronização de tal modelo de liberdade. A partir de nossa exposição, podemos nos aproximar do

---

<sup>124</sup> LIMA, Erick C.. Resenha de *Sufrimento de Indeterminação*, de Axel Honneth. *Cadernos de filosofia alemã*, v. 11, p. 127-140, 2008, p. 128.



argumento do autor por meio da ideia de *inevitabilidade de mundo*: a absolutização da vontade livre enquanto faculdade/capacidade individualizada faz com que o mundo compartilhado permaneça intocado, ao que se segue a naturalização das estruturas unilaterais que conformam a vida social. Embora naturalizado pela razão formal, o mundo social não deixa de reproduzir-se simbólica e materialmente – o mundo é inevitável –, ainda que tal reprodução permaneça inacessível à crítica baseada na liberdade abstrata. Em resumo, o ideal da liberdade como arbítrio perde de vista o fato de que a razão autocrática do sujeito – à medida que permanece externa às determinações da objetividade – acaba por concretizar-se como pura adaptação perante um mundo que se desenvolve a partir de leis naturais e supostamente inescapáveis: a promessa de liberdade se converte em ilusão.

À luz desta crítica ao discurso filosófico-político da modernidade, Hegel assevera a necessidade de tomarmos outro ponto de partida para a compreensão conceitual da realidade. Seria o caso de não mais pressupormos a figura onipotente do sujeito doador de sentido; ao contrário, o sujeito seria destranscendentalizado em nome do reconhecimento da precedência da estrutura conceitual da vida compartilhada. Nesse sentido, o esforço da filosofia crítica não mais consistiria na apreensão das condições formais de possibilidade da experiência, mas sim na compreensão do modo pelo qual as figuras de consciência se desdobram enquanto realidade histórica. Assim é que Hegel reformula e amplia o conceito de experiência (*Erfahrung*): experiência é aqui o movimento imanente da realidade conceitual, o desdobrar da crítica enquanto processo que tem seu ponto de partida no reconhecimento do caráter insuficiente de certo padrão histórico de racionalidade.

A historicidade da experiência é evidenciada por Hegel a partir da ideia de negação determinada. O *nós* que faz ciência acessa o mundo enquanto produto de processos discursivos de resolução de conflitos – axiológicos ou cognitivos; enquanto produto da negação de algo determinado, portanto. A estrutura conceitual da realidade, nesse sentido, somente pode ser compreendida à luz de seu devir: o aparato categorial atual é sempre o resultado de correções de nossos padrões de relação com o mundo sócio-moral e com o mundo objetivo. É justamente a ideia de *correção* que abre espaço para uma leitura materialista do projeto crítico hegeliano: o atrito entre o conceito e a história é o motor da experiência, da crítica às formas de vida historicamente construídas.

À materialidade do conceito se segue, em termos prático-políticos, a centralidade do sofrimento. O caráter incontornável da mediação conceitual da ação ético-moral mantém uma relação interna com a não verdade da identificação total, de modo que o sofrimento surge

como indício dos limites do projeto moderno de igualação abstrata. Assim é que a história, compreendida como espaço de disputa em torno de compromissos valorativos distintos, se apresenta como produtora irremediável de sofrimento e desrespeito. Importante é perceber o caráter produtivo de tal experiência: o sofrimento é experienciado como negação de liberdade, ou seja, como negação das condições intersubjetivas de formação da subjetividade saudável. Nesse sentido, há um potencial cognitivo no modo pelo qual o sujeito individual tem a vivência da negação de reconhecimento perante as instâncias universais do mundo social: se a história é o terreno do sofrimento, aqueles que sofrem a conhecem de modo mais profundo e necessário.

Concebido nesses marcos, o potencial cognitivo do sofrimento exige que nos debrucemos sobre as condições da articulação pública de demandas originariamente individuais. Aqui surge a relevância de uma das dimensões centrais da teoria social elaborada por Honneth: condição da crítica às formas de vida historicamente dadas é a construção de espaços horizontais de compartilhamento de sofrimento. O desencadear de uma luta, portanto, pressupõe a criação de uma semântica que sirva à evidenciação do fato de que determinada experiência de sofrimento é compartilhada por certa posição social; em outras palavras, é a sistematicidade do desrespeito perante instâncias universais do mundo social que fornece a objetividade da crítica imanente e, portanto, a objetividade da exigência de correção do aparato categorial intersubjetivamente reconhecido. Tal compreensão dos caminhos da articulação pública do sofrimento individual desperta nosso olhar para a necessidade de abertura dos espaços institucionais para pautas contra-hegemônicas. A porosidade dos espaços sociais de decisão – dos contextos de justificação dos padrões de interação – deve ser tomada, portanto, como condição do sucesso da luta de grupos por emancipação.

Nesse ponto, surge a questão a respeito da posição que tal teoria social de teor normativo ocupa no ambiente contemporâneo de discussão. De modo geral, pode-se dizer que a pretensão que subjaz à elaboração desse projeto envolve a superação da distância entre liberais e comunitaristas: a normatividade da vida social cria expectativas de reconhecimento recíproco, algo que fundamenta uma espécie de principiologia a partir da qual se faz possível a elaboração de juízos enfáticos em torno de questões ético-morais. A crítica ao caráter local da teoria é respondida com base no teor normativo das condições intersubjetivas de formação da identidade. A crítica à abstração principiológica da teoria da justiça tradicional é afastada a partir da assunção das estruturas da vida compartilhada como ponto de partida para a reflexão crítica.

## 8. REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Unesp, 2013.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.
- BRANDOM, Robert. *Perspectives on pragmatism: classical, recent and contemporary*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Tales of the mighty dead: historical essays in the metaphysics of intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- BRINK, Bert van den. Damaged life: power and recognition in Adorno's ethics. In: BRINK, Bert van den; OWEN, David (orgs.). *Recognition and Power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 79-99.
- FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.
- GIORDANI, Mário Curtis. *História dos Séculos XVI e XVII na Europa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. *A ética da discussão e a questão da verdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Trad. Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico ou Civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- HONNETH, Axel. *Disrespect: the normative foundations of critical theory*. Trad. John Farrell e outros. Cambridge: Polity Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Pathologies of social reason: on the legacy of critical theory*. Trad. James Ingram e outros. Nova Iorque: Columbia University Press, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Esfera Pública, 2007.
- \_\_\_\_\_. *The I in we: studies in the theory of recognition*. Trad. Joseph Ganahl. Cambridge: Polity Press, 2012.

\_\_\_\_\_. Uma patologia social da razão: sobre o legado intelectual da teoria crítica. In: RUSH, Fred (org.). *Teoria crítica*. Trad. Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. São Paulo: Ideias & Letras, 2008, p. 389-415.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

HUME, David. Investigação Sobre o Entendimento Humano. In: BERKELEY, George; HUME, David. *Os Pensadores*. Trad. Antônio Sérgio *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1980.

INGRAM, David. *Habermas e a dialética da razão*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Universidade de Brasília, 1993.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. Fundamentação da metafísica dos costumes. In: *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

\_\_\_\_\_. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Trad. Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. Resposta à pergunta: o que é esclarecimento? In: *Textos Seletos*. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985, p. 100-17.

\_\_\_\_\_. Prolegômenos. In: KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. Trad. Tania Maria Bernkopf. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_. O que significa orientar-se no pensamento? In: *Textos Seletos*. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 70-99.

KARL, Marx. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. *O capital*: crítica da economia política. Trad. Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

LIMA, Erick. A autoridade normativa das práticas compartilhadas: uma interpretação da introdução à *Filosofia do Direito* de Hegel. *Dissertatio*, v. 40, 2014, p. 117-50.

\_\_\_\_\_. Resenha de Sofrimento de Indeterminação, de Axel Honneth. *Cadernos de filosofia alemã*, v. 11, p. 127-140, 2008.

LOCKE, John. *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil e Outros Escritos*: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe*: estudos sobre a dialética marxista. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins fontes, 2012.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Lívio Xavier. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*: uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *Sobre verdade e mentira*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

PIPPIN, Robert. *Hegel's practical philosophy: rational agency as ethical life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

RAWLS, John. *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.